Loeschcke, Gerhard
Jüdisches und Heidnisches
im christlichen Kult

JÜDISCHES UND HEIDNISCHES IM CHRISTLICHEN KULT

EINE VORLESUNG

VON

GERH. LOESCHCKE

BONN 1910
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG

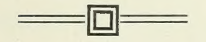
[illegible] Jewish [illegible] & the Septuagint
of H St John Thackeray, Schweich Lecture

JÜDISCHES UND HEIDNISCHES
IM CHRISTLICHEN KULT

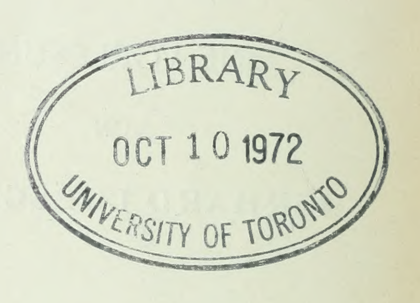
EINE VORLESUNG

VON

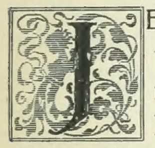
GERHARD LOESCHCKE



BONN
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG
1910



INHALT

ESUS hat keine neue Religion bringen wollen und schon deshalb auch keinen neuen Kult gebracht. Als unter seinem Namen trotzdem eine neue Religion wurde, da schuf sie sich einen neuen Kult; erst in ihm vollendete sie sich. Sie schuf ihn sich aus dem alten Kult, dem jüdischen und dem heidnischen[1].

Schon in apostolischer Zeit hat dieser Prozess begonnen und sind vor allem jüdische Kultelemente von den neuen Gemeinden übernommen worden. Der jüdische Festkalender ist, wenn nicht sofort, so doch bald akzeptiert worden. Fast am deutlichsten zeigt sich das in der Uebernahme der jüdischen Woche. Schürer hat das Material dafür kürzlich zusammengestellt und den Sachverhalt schärfer als es bisher

---

1) Auf die Beziehungen des christlichen zu dem jüdischen Kult ist man eher aufmerksam geworden als auf die zu dem heidnischen. Kein Wunder bei der dogmatischen Sachlage. Schon Campegi Vitringa ist ihnen sorgfältig und weitschauend nachgegangen: De synagoga vetere libri tres: quibus tum de nominibus, structura, origine, praefectis, ministris, et sacris synagogarum, agitur; tum praecipue, formam regiminis et ministerii earum in ecclesiam christianam translatam esse, demonstratur: cum prolegomenis. Franequerae 1696.

geschehen war erfasst[1]. Die alten Griechen kannten die Woche nicht. Sie teilten ihren Monat in Dekaden. Die Römer kannten im Gegensatz zu ihnen eine Woche. Aber diese römische Woche umfasste 8 Tage: auf 7 Arbeitstage folgte der achte Markttag: die nundinae. Bis in das 4. Jahrhundert hat diese 8-tägige Woche sich gehalten. Aber mit ihr konkurriert haben in der römischen Kaiserzeit einerseits die jüdische Woche und andererseits die Planetenwoche. Beide sind 7-tägig; aber während diese die Tage nach den Planeten benennt, pflegt jene sie nur zu zählen. Der staatliche Kalender hat diese 7-tägigen Wochen nicht anerkannt. Die Christen haben die jüdische trotzdem übernommen: bis ins 4. Jahrhundert werden die Wochentage nicht nach den Planeten genannt, sondern durch Zahlen bezeichnet[2]; der offizielle Brauch der katholischen Kirche, wie er im Messbuch z. B. in die Erscheinung tritt, tut es auch heute noch; für den gleichen Brauch des 1. Jahrhunderts zeugen Paulus, das Marcusevangelium und die Apostelgeschichte. Das beweist und bedingt starke Abhängigkeit der Kirche von der Synagoge und der kirchlichen Zeitordnung von der synagogalen.

---

1) E. Schürer Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums (im Folgenden ZNTW) VI (1905) 1 ff.

2) Bezeichnungen wie σάββατον, προσάββατον und παρασκευή stehen auf einem andern Brett und beweisen überdies erst recht für jüdischen Einfluss; κυριακή ist alt und spezifisch christlich (vgl. schon Apoc. 1, 10 und Didache 14, 1), wird I. Cor. 16, 2 und Act. 20, 7 aber charakteristischerweise durch μία τοῦ σαββάτου bzw. τῶν σαββάτων vertreten.

Doch mehr: nicht nur die Woche als solche, auch die Einteilung der Woche und die Auszeichnung bestimmter Tage und Stunden ist von den Christen übernommen worden[1]. Die Juden pflegten alle öffentlichen Fasten auf den 2. und 5. Tag (den Montag und Donnerstag) zu legen. Sehr fromme Leute fasteten an diesen beiden Tagen regelmässig das ganze Jahr hindurch. Der Traktat Taanith spricht davon und Epiphanius bestätigt seine Angabe, wenn er den Pharisäern diese Praxis zuschreibt; auch das Lukasevangelium setzt den Brauch voraus: der Pharisäer im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner rühmt sich: ich faste zweimal in der Woche. In der Kirche hat von alters her ein analoger Brauch geherrscht: man fastete am 4. und 6. Tag oder am Mittwoch und Freitag. So finden wir es um 200 in Aegypten, für das Clemens Alexandrinus und Origenes zeugen, und in Afrika, für das Tertullian unser Gewährsmann ist; dass die Sitte faktisch viel älter, folgt nicht nur aus diesem Verbreitungsgebiet; schon die Didache schreibt ausdrücklich vor: „ihr sollt nicht mit den Heuchlern fasten; denn sie fasten am zweiten Tage der Woche und am fünften; ihr aber sollt am vierten Tage und

1) Vgl. E. Schürer Geschichte des jüdischen Volkes II[4] 572 ff. und H. Achelis in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [3] (im Folgenden RE [3]) V 770 ff., wo auch weitere Literatur. Mit Th. Zahn Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche 1878 Anm. 22 (wieder abgedruckt in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche) aus Tertullian de oratione 19 zu schliessen, dass eine Sitte des Fastens am Mittwoch und Freitag damals „im Gesichtskreis des Tertullian überhaupt noch nicht vorhanden war“ will mir nicht nötig und daher nicht richtig erscheinen.

am Rüsttag fasten“; vielleicht setzt schon das Herrenwort bei Mc. 2, 20 den Brauch voraus: Marcus schreibt nicht wie Matthaeus, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist, dann werden sie fasten; er schreibt: wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist, dann werden sie fasten, an jenem Tage[1]. Die Kirche differenziert sich offenbar ganz bewusst vom Judentum; sie wählt andere Fasttage als die Juden sie haben; aber von der Tatsache der Fasttage und von ihrer Zweizahl kommt sie doch nicht los[2].

---

1) Vgl. z. B. H. J. Holtzmann und E. Klostermann z. d. St. — Lucas bietet sowohl von Matthaeus als von Marcus abweichend: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, καὶ ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ’ αὐτῶν ὁ νυμφίος, τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Die letzten Worte sind vermutlich nichts anderes als eine aus Umgestaltung des Marcustextes hervorgegangene Erweiterung des τότε. Oder sollte hier eine Anspielung auf das vorösterliche Fasten der Passionszeit vorliegen? Irenaeus sagt darüber bei Eusebius h. e. V 24, 12: οἳ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἳ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας· οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν.

2) Ob es Zufall ist, dass die Christen gerade am Freitag, dem Tag, an dem ebenso wie am Sabbat den Juden das Fasten verboten ist (vgl. Judith 8, 6), fasten, ist kaum zu entscheiden; das Problem kehrt bei dem späteren römischen Sabbatfasten (vgl. RE[3] V 771) wieder; der Gedanke an einen pointierten Protest liegt nicht fern. Im übrigen schreibt E. Schwartz ZNTW VII (1906) 27/28 unter Berufung auf Wellhausen Evang. Marci 20: „Aus den Evangelien geht hervor, dass das Fasten am Montag und Donnerstag speziell bei den Jüngern des Johannes üblich war; von ihnen hat es die Urgemeinde übernommen, ebenso wie das Gemeindegebet.“ Ist das so sicher oder auch nur überwiegend wahrscheinlich? Wirklich beweisen können wir doch immer nur Einflüsse der Synagoge, nicht solche der Johannesjünger auf die christlichen Gemeinden.

Der dritte in der jüdischen Woche ausgezeichnete Tag ist der Sabbat. Wie haben es die Christen mit ihm gehalten? Die Antwort gibt zunächst Sokrates, wenn er schreibt[1]: „Während in der ganzen Welt die Kirchen am Sabbat nach dem Umlauf der ganzen Woche die Mysterien feiern, weigerten sich die in Alexandrien und in Rom nach alter Ueberlieferung dies zu tun. Die Aegypter aber, die Nachbarn der Alexandriner sind, und die Bewohner der Thebais veranstalten am Sabbat zwar gottesdienstliche Versammlungen, doch nehmen sie nicht nach Christensitte das Sakrament. Denn nachdem sie reichlich gegessen und sich mit verschiedenen Speisen gesättigt haben, bringen sie gegen Abend das Opfer dar und empfangen dann das Sakrament.“ Die Angaben des Sokrates werden durch zahlreiche Zeugnisse aus Ost und West bestätigt, erläutert und ergänzt; Zahn hat sie z. B. in seiner Geschichte des Sonntags bequem zusammengestellt[2]. Sie zeigen, dass die Kirche in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts fast allgemein den Sabbat gefeiert hat, und erweisen, dass sie ihn z. T. charakteristischerweise mit nur alttestamentlichen Lektionen gefeiert hat: das Laodicenische Konzil muss ausdrücklich vorschreiben, dass auch die Evangelien verlesen werden sollten[3]. Dass die Sitte der Sabbatfeier alt ist, beweist einmal ihre weite Verbreitung (Alexandrien ist wie so oft von Rom

---

1) h. e. V 22, 42.

2) Anm. 39. Warum ich mich der hier vertretenen Anschauung der späten Entstehung der Sabbatfeier nicht ohne weiteres anschließen kann, ist im Text ausgeführt.

3) conc. Laod. can. 16.

abhängig) und sodann der Umstand, dass schon um 200 sowohl Tertullian als Origenes von einer Auszeichnung des Sabbat durch die Kirche wissen; Tertullian sagt, einige wenige enthielten sich am Sabbat der Kniebeugung[1] (der Tag muss ihnen danach als hoher Fest- und Freudentag gegolten haben) und Origenes fordert, dass man am Sabbat von allen weltlichen Werken Abstand nehme und in der Kirche den geistlichen obliege[2]. Trotzdem scheint die Sitte im 2. Jahrhundert nicht allgemein verbreitet bzw. nicht allgemein verbindlich gewesen zu sein. Justin erklärt, die Judenchristen dürften die Heidenchristen nicht zwingen den Sabbat zu feiern[3]. Für das 1. Jahrhundert fehlt es an Zeugnissen.

Noch eins pflegt neben der Auszeichnung der Fasttage und des Sabbat für die jüdische Woche charakteristisch zu sein: jeder ihrer Tage umfaßt 3 Gebetsstunden. Wann sie liegen, scheint mir nicht absolut sicher. Früher nannte man die 3. 6. und 9. Stunde; jetzt pflegt man den Morgen, die Zeit des Minchaopfers (sie fällt nur zufällig mit der 9. Stunde zusammen) und den Abend zu nennen[4]. In der Kirche liegen die Verhältnisse um 200 so, dass sowohl die 3. 6. und 9. Stunde, als der Morgen und Abend mit Gebet begangen worden sind. Tertullian mahnt, die 3. 6. und 9. Stunde als Stunde des Gebetes ein-

1) Tertullian de orat. 23.

2) Origenes hom. XXIII in Num. § 4.

3) Justin Dial. 47; vgl. Dial. 10.

4) Vgl. Schürer Geschichte des jüdischen Volkes II^4 350 Anm. 40 und die dort zitierte Literatur. Die Hauptschwierigkeit für die neuere Auffassung liegt in den im Text sofort zu nennenden Stellen der Acta apost. Lucae: 2_{15} 3_{1} 10_{9}.

zuhalten und also dreimal zu beten „mit Ausnahme natürlich der legitimae orationes, die ohne jede Mahnung geschuldet werden bei Eintritt des Lichtes und der Nacht“ [1], nach Cyprian hat man ebenso um die 3. 6. und 9 Stunde und ausserdem früh und bei Sonnenuntergang zu beten [2], nach Clemens Alexandrinus sind die 3. 6. und 9. Stunde Gebetsstunden [3], nach Origenes muss man dreimal am Tage beten; als Zeiten sind Morgen, Mittag und Abend zwar nicht direkt genannt, in dem Zusammenhang aber unmissverständlich angedeutet [4]. Bedenkt man, dass die Auszeichnung der 3. 6. und 9. Stunde im bürgerlichen Leben der römischen Kaiserzeit üblich war [5],

1) Tertullian de orat. 25 und de ieiunio 10.

2) Cyprian de oratione 34. 35.

3) Clemens Al. Strom. VII 7, 40.

4) Origenes de orat. 12. . . . οὕτω γὰρ μόνως τὸ ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε ἐκδέξασθαι δυνάμεθα ὡς δυνατὸν ὂν εἰρημένον, εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχήν· ἧς εὐχῆς μέρος ἐστὶ καὶ ἡ συνήθως ὀνομαζομένη εὐχή, οὐκ ἔλαττον τοῦ τρὶς ἑκάστης ἡμέρας ἐπιτελεῖσθαι ὀφείλουσα· ὅπερ δῆλόν ἐστιν ἐκ τῶν κατὰ Δανιὴλ, τηλικούτου ἐπηρτημένου αὐτῷ κινδύνου εὐχόμενον τρὶς τῆς ἡμέρας. καὶ ὁ Πέτρος δὲ ἀναβαίνων εἰς τὸ δῶμα ⟨περὶ⟩ τὴν ἕκτην προσεύξασθαι, ὅτε καὶ ἑώρα τὸ ἐξ οὐρανοῦ καθιέμενον σκεῦος τετράσιν ἀρχαῖς καθιέμενον, πάριστησι τὴν μέσην τῶν τριῶν εὐχὴν, τὴν πρὸ αὐτοῦ καὶ παρὰ τοῦ Δαυὶδ λεγομένην· τὸ πρωὶ εἰσακούσῃ τῆς προσευχῆς μου, τὸ πρωὶ παραστήσομαί σοι καὶ ἐπόψομαι· καὶ τῆς τελευταίας δηλουμένης διὰ τοῦ· ἔπαρσις τῶν χειρῶν μου θυσία ἑσπερινή.

5) Vgl. Tertullian de ieiun. 10, der von den 3 Stunden sagt, daß sie publice resonant, und Rigaltius, der dazu bemerkt: Ergo Septimii saeculo tres horae tantum istae insigniores publicae resonabant, signo dato tuba vel tintinabulo. Ceterum priscis quoque Romanis eadem diei spatia significari solita, accenso, ubi praetori videbatur, ad populum pronuntiante horam esse tertiam,

so liegt der Gedanke nahe, dass die Kirche dem jüdischen Brauch gefolgt, der heidnisch-bürgerlichen Gewöhnung aber auch Einfluss auf ihre Sitte gestattet hat. Dass der jüdische Brauch dabei älteres Bürgerrecht in der Kirche besitzt, ist nicht nur an und für sich wahrscheinlich, sondern, falls die neuere Zeitbestimmung der jüdischen Gebetsstunden richtig ist, auch durch die Art, wie Tertullian von den legitimae orationes spricht und das Einhalten der 3. 6. und 9. Stunde begründet, gegeben[1]. Dagegen spricht allerdings das wenigstens scheinbare Zeugnis der Apostelgeschichte, wo die Apostel am Pfingsttag um die 3. Stunde versammelt sind, und Petrus um die 6. Stunde betet. Sollte die Festlegung der Gebetsstunden in der Kirche etwa von vornherein verschieden gewesen sein? Und sollte dem verschiedenen kirchlichen Brauch etwa gar ein verschiedener synagogaler entsprochen haben? Sollte die Festlegung von Gebetsstunden nach Massgabe der im heidnischen Leben ausgezeichneten Stunden etwa auch dort schon stattgehabt haben? Die Lehre der 12 Apostel schreibt betreffs des Vaterunsers nur vor: „Dreimal am Tage sollt ihr so beten."

Die jüdische Woche ist also sowohl als Ganzes wie in ihrer inneren Struktur von den Christen übernommen worden; das jüdische Kirchenjahr, von dem Laubhüttenfest abgesehen, desgleichen. Das jüdische Pascha sowie das jüdische Pfingsten haben ihr christliches Gegenbild. Ed. Schwartz ist es,

---

itemque meridiem, et horam nonam, discimus ex Varronis quinto de lingua Latina (= Buch VI 89 der heutigen Ausgaben). Vgl. auch Marquardt-Mau Das Privatleben der Römer 255.

1) Vgl. Harnack in dem Kommentar zu der Lehre der zwölf Apostel S. 27.

der das in letzter Zeit besonders schlagend bewiesen hat[1]. Er hat gezeigt, dass das Osterfest aus dem Paschafest hervorgewachsen, und ursprünglich gar nicht oder wenigstens nicht allgemein als Fest der Auferstehung, sondern als Paschafest gefeiert worden ist. Erst allmählich scheint es verchristlicht worden zu sein. Vier Tatsachen sind es vornehmlich, die für diese Auffassung sprechen: 1) der Pascha-Name des christlichen Festes und der Umstand, dass man im 2. Jahrhundert an ihm keineswegs immer die Auferstehung Christi feierte: die Kleinasiaten feierten um 150 an ihm den Tod Christi; 2) die Osterberechnung; sie ist ursprünglich ganz von der jüdischen abhängig; erst im 3. Jahrhundert beginnt sie nach selbständigen Cyclen zu erfolgen; bis da hat man das christliche Paschafest am Sonntag nach dem jüdischen gefeiert oder in alter Zeit mindestens in Kleinasien sogar an diesem selbst, gleichgültig auf welchen Wochentag es fiel; 3) der Osterritus d. h. das Fasten vor Ostern, die Vigilie der Osternacht und das Brechen des Fastens am Schluss der Vigilie; der Ritus ist mannigfach bezeugt[2] und zeigt sich sehr hübsch z. B. auch in einem von C. Schmidt publicierten koptischen Apokryphon[3]: „Gedenket meines Todes (spricht da der Herr). Wenn nun das Passah stattfinden wird, dann wird einer unter euch in's Gefängnis geworfen werden um meines Namens willen, und er wird in Trauer und Sorge sein, dass ihr das Passah feiert, während er

1) E. Schwartz Osterbetrachtungen ZNTW VII (1906), 1 ff.
2) Vgl. z. B. E. Schwartz a. a. O. 16 ff.
3) Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1895, 711.

im Gefängnis ist und .... Denn er wird trauern, dass er nicht feiert das Passah mit euch. Ich werde ihm senden meine Kraft in der Gestalt des Engel Gabriel, und es werden sich öffnen die Tore des Gefängnisses. Er kommt heraus und geht zu euch und bringt eine Nachtwache mit euch zu, indem er bei euch bleibt, bis der Hahn kräht. Wenn ihr aber meine ἀνάμνησις und ἀγάπη vollendet habt, so wird man ihn wieder in's Gefängnis werfen zum Zeugnis, bis er herauskommt .... und predigt das, was ich euch verkündet habe.“ Das Osterfest ist eine pannychische Feier; die pannychische Feier findet im jüdischen Pascha ihre Erklärung. Das ist die dritte Tatsache, die für die Herkunft des Osterfestes spricht. Und die vierte ist die Verbindung von Ostern und Pfingsten; denn dieses ist noch in des Athanasius Festbriefen nicht der eine Pfingstsonntag, sondern eine 50-tägige Freudenzeit: „wenn wir aber so, seinem Willen gemäss, Ostern feiern, dann verbinden wir von da an mit dem heiligen Sonntage auch die 7 Wochen des Pfingstfestes,“ heisst es z. B. im dritten dieser Briefe [1]. Tertullian lehrt uns, dass man in dieser Zeit der Pfingsten die Kniebeugung unterliess [2]; das nicaenische Konzil hat diesen Brauch von neuem eingeschärft [3]; der Herr gilt (daher beugt man die Knie

---

1) Daneben gibt es allerdings schon seit ältester Zeit einen anderen Sprachgebrauch, der den letzten der 50 Tage als ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς bezeichnet; vgl. Acta ap. Lucae 2, 1 und 20, 16. Der Tag heisst so weil die πεντηκοστή in ihm kumuliert.

2) Tertullian de orat. 23.

3) Conc. Nic. can. XX.

nicht) die ganze Zeit über als anwesend; die Himmelfahrt wird dem biblischem Zeugnis entgegen am „Pfingsttag“ gefeiert; Euseb ist uns dafür ausdrücklicher Zeuge[1]. Die 50-tägige Freudenzeit stammt aus dem Judentum. Sein Kult ist mächtiger gewesen selbst als das biblische Zeugnis. Er hat die Grundlagen für die Ordnung des christlichen Kirchenjahres gegeben.

Und ebenso hat er die Grundlagen für die Ordnung der christlichen Liturgie gegeben. Bei der Taufliturgie lässt sich das allerdings nur vermuten (wir kennen weder das urchristliche noch das altjüdische Taufritual), bei der Abendmahls- und Messliturgie lässt es sich beweisen. Ihre älteste für uns erreichbare Gestalt liegt uns in der Lehre der 12 Apostel vor; kaum rein (denn scharfe Interpretation macht wahrscheinlich, dass der Schluss von Kap. 10 mit dem Hosianna späterer Nachtrag ist[2]) aber doch

---

1) Eusebius de pasch. 5. Vgl. Th. Zahn Geschichte des Kanons I 182 und 925.

2) Kap. 10 beginnt, nachdem Kap. 9 eine Reihe offenbar vor dem Empfang der Eucharistie gesprochene Gebete gebracht hat, und zum Schluss ausdrücklich gemahnt hat, dass nur die Getauften von der Eucharistie essen und trinken sollen, μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε, will also nach der Feier gesprochene Gebete bringen; 10, 6 sagt trotzdem ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος· ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν, betrachtet also den Empfang der Kommunion als noch bevorstehend. Die Worte stehen am Schluss der Abendmahlsgebete der Didache. Man wird sie dem alten Formular später aus einem jüngeren zugefügt haben. Der Versuch, die Gebete Kap. 9 die Agape, die Kap. 10 die Eucharistie einleiten zu lassen, erscheint um der Kap. 9 abschliessenden und den Moment der Kommunion ziemlich unzweideutig bestimmenden Worte willen gezwungen.

charakteristisch genug ausgeprägt. Ihre Gebete zeigen, was man in jener Zeit christlichen Geist nennen muss; die Zentralbegriffe der damaligen christlichen Hoffnung die ζωή und die γνῶσις spielen keine geringe Rolle in ihnen; aber ihre Formulierung ist im Anschluss an jüdische erfolgt. Der jüdische Brotsegen lautet: „Gelobet seist du Herr unser Gott, du König der Welt, der du das Brot aus der Erde hervorbringst", der jüdische Weinsegen: „Gelobet seist du Herr unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast"; beide sind den Gebeten der Didache ebenso parallel wie ein weiteres jüdisches Gebet: „Vereinige uns Zerstreute aus der Mitte der Völker, uns Verbannte von allen Orten der Erde und bringe uns zusammen in deiner Stadt Zion." Man hat fast den Eindruck, als ob der jüdische Tischsegen den christlichen Gebeten zu grunde läge; v. d. Goltz hat, wenn er im einzelnen auch zeitweilig irren mag, doch recht getan, nach anderen einmal wieder auf diese Zusammenhänge hinzuweisen [1]. In der Folgezeit liegen die Verhältnisse

---

1) E. v. d. Goltz: Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und griechischen Kirche (= T. U. N. F. XIV, 2b). Der erste, der auf diese Zusammenhänge nachdrücklich hinwies, war wohl Sabatier in seinem Kommentar zu der Didache. Vgl. auch G. Klein ZNTW IX (1908) 132 ff. Um dem Leser den Vergleich mit den jüdischen Gebeten zu erleichtern, setze ich den entscheidenden Abschnitt von Kap. 9 der Didache hierher: περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· »Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.« περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· »Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ

fast noch deutlicher. Der Einfluss der Synagoge auf den christlichen Gottesdienst ist da auf Schritt und Tritt erkennbar. Er zeigt sich in Aeusserlichkeiten wie dem getrennten Sitzen von Männern und Frauen oder dem Einsammeln einer Kollekte am Schluss des Gottesdienstes (beides entspricht jüdischem Brauch [1]), er zeigt sich des weiteren, wenn nicht sicher, so doch aller Wahrscheinlichkeit nach in der Art der Perikopeneinteilung (die Frage bedarf noch weiterer Untersuchung [2]), er zeigt sich schliesslich in der liturgischen Ausgestaltung des Gottesdienstes selbst. Anspielungen machen hier wahrscheinlich, dass die sog. Clementinische Liturgie einen besonders alten Typus darstellt [3]. Allerdings, so wie sie uns vorliegt, ist sie vermutlich nie im Gottesdienst gebraucht worden.

γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας«. »Ὥσπερ ἦν τοῦτο ⟨τὸ⟩ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν· ὅτι σου ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας .

1) Vgl. Vitringa de synagoga vet. 190 ff., 811 ff. Auf christlichem Boden bezeugt das getrennte Sitzen von Männern und Frauen z. B. die Anweisung Const. Apost. II 57, 4 (ed. Funk 161); die Kollekte kennt schon Justin, I. Apol. 67.

2) Einen hoffnungsvollen Ansatz hat L. Venetianer gemacht: Ursprung und Bedeutung der Prophetenlectionen = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LXIII (1909) 103 ff. Sonst vgl. Cabrol-Leclercq Monumenta ecclesiae liturgica I, XXIII ff.

3) Vgl. vornehmlich Probst Liturgie der drei ersten Jahrhunderte 1870, und Drews Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie im VIII. Buch der Apostol. Konstitutionen I. Die clem. Lit. in Rom. (Studien zur Gesch. d. Gottesdienstes und des kirchl. Lebens II und III).

Sie scheint ein literarisches Produkt zu sein[1]. Aber ihr ähnliche Liturgien müssen mindestens im 4. Jahrhundert im Orient weit verbreitet gewesen sein. Wahrscheinlich ist ihr Typus noch älter. Man glaubt den Clementinischen ähnliche Gebete wenn nicht bei Clemens Romanus (das hat Drews angenommen) so doch bei Justin und Tertullian durchklingen zu hören[2]. Von der Liturgie der Didache ist die Clementinische Liturgie, besonders nachdem aus der Didacheliturgie das Hosianna ausgemerzt ist, grundverschieden. Sie enthält die Didachegebete nicht und ist nicht aus der Liturgie der Didache heraus entwickelt. Wohl aber ist sie wie diese aus jüdischen Quellen geflossen. Denn mag man nun mit Bickel zu ihrer Erklärung neben dem Sabbatmorgengottesdienst auch noch die Paschaliturgie heranziehen[3], oder mag man mit Baumstark die Paschaliturgie beiseite lassen[4], die

1) Vgl. z. B. L. Duchesne Origines du culte chrétien[4] 64.

2) Zu Justin vergleiche man Drews a. a. O. 56 ff.; betreffs Tertullian halte man vor allem neben Apologeticus 39 (Coimus in coetum et congregationem . . . Oramus etiam pro imperatoribus ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis) Const. Ap. VIII 10, 2 ff. (ed. Funk 488) und VIII 12, 42 (ed. Funk 510). — Zu dem Gemeindegebet bei Clemens Romanus ist neben Drews Th. Schermann einzusehen: Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief = Texte und Untersuchungen XXXIV 2[b].

3) Bickel Pascha und Messe, erweiterter Separatabdruck aus Katholik 1871; vgl. auch Zeitschrift für kath. Theologie 1880, 90 ff. und 1884, 400 ff.

4) A. Baumstark Die Messe im Morgenland, ders. Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums = Theologie und Glaube Zeitschrift für den kathol. Klerus II (1910) 353 ff.

jüdischen Vorbilder sind auf jeden Fall deutlich. Die Schriftverlesung und die Predigt, die lange Reihe der Fürbitten für die Kirche und ihre Leiter, die Kranken, die Welt, die dem Heilig, heilig, heilig vorangehende Aufforderung zum Lobpreis Gottes, das Heilig, heilig, heilig selbst, die Verherrlichung Gottes aus Natur und Geschichte, das alles hat seine jüdischen Parallelen; wollte man zeigen inwieweit, man müsste die ganzen Gebete vorlesen und Wort für Wort glossieren. Die christliche Liturgie ist nicht Kopie der jüdischen, aber sie ist wohl aus ihr hervorgegangen [1].

Nimmt man zu dem Gesagten hinzu, dass auch bei dem kleinen privaten Kult des Tages jüdische Einflüsse zeitweilig deutlich sind (Clemens Alexandrinus weiss z. B., dass man nach dem Gebet in die Höhe zu hüpfen pflegt, ein Brauch, den wir auch als jüdisch belegen können [2]), so ist offenbar, dass die Grundlagen der ganzen christlichen Kultusordnung jüdischer Herkunft sind. Der christliche Kult hat seine Wurzeln im Judentum [3].

---

1) Vgl. die bequemen tabellarischen Zusammenstellungen bei Bickel und bei Cabrol-Leclercq Monumenta ecclesiae liturgica I, XIX ff. und XXVI ff.

2) Clemens Al. Strom. VII, 7, 40; vgl. Vitringa de synagoga vetere 1108 und Buxtorf Synag. 208.

3) Wenigstens anmerkungsweise sei noch auf ein doppeltes hingewiesen: 1) D. Kaufmann hat in der Oesterr. Monatsschrift für den Orient 1886, 80 und in der Revue des études juives XIV (1887) 33 ff. die These vertreten, dass der ordo commendationis animae auf jüdische Quellen zurückgehe. Zusammenhänge liegen hier in der Tat vor; doch sind sie kaum direkt. Die dem ordo und den jüdischen Texten gemeinsamen

Aber allerdings: ganz aus ihm herausgewachsen ist er nicht; auch heidnischer Kultbrauch ist von der Kirche übernommen worden. Schon in der Zeit der Apostel scheint das, wenn auch schüchtern, und vielleicht noch auf dem Umweg durch die Synagoge geschehen zu sein: in der korinthischen Gemeinde des Paulus wurde die Eucharistie nach Analogie heidnischer Kultmahle gefeiert[1]; Paulus selbst hat (übrigens ohne

Musterbeispiele von Gott erhörter Frommer scheinen aus dem Judentum zunächst in die christliche Gemeinde überhaupt und in altchristliche Gebete im speziellen übergegangen zu sein. Erst aus diesem Material scheint der ordo geschöpft zu haben. Vgl. K. Michel: Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit 1902 (= Fickers Studien über christl. Denkmäler I) und Leclercq Manuel d'archéol. chrétienne I 110ff., daneben auch E. Hennecke Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur 172 Anm. 1. — 2) A. Harnack Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert 1910 (= T. U. 3. Reihe 5. Band Heft 4) hat ausgeführt, dass die von Harris zum ersten Mal publizierten Oden Salomos jüdischen Ursprungs, von den Christen aber angeeignet und alt interpoliert seien. Es spricht viel für die Richtigkeit dieser Auffassung, wenn die Möglichkeit, dass die Interpolation nicht von gross-kirchlichen sondern von gnostischen Kreisen vorgenommen, mir auch noch ernstere Erwägung zu verdienen scheint, als Harnack ihr widmet. Die gegen Harnack gerichteten Ausführungen von J. Haussleiter im Theol. Literaturblatt 1910, 265 ff. haben mich nicht überzeugt. Die Thesen von G. Diettrich (Die Reformation 1910, 370) dass „die Urgestalt der Oden . . . nicht jüdisch im Sinne der Synagoge, sondern essenisch“ und „die späteren Interpolationen . . . nicht christlich im Sinne der Kirche, sondern mezzalianisch“, bedeuten auch kaum einen Fortschritt gegenüber Harnack. Diettrichs neue Uebersetzung und sein Kommentar sind trotzdem wertvoll.

1) Dass die Judenschaft der Diaspora ähnliche Mahlzeiten gekannt hat, ist wohl sicher. Schürer schreibt Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 143: „Wie für die heidnischen Kultver-

spezifisch liturgisches Interesse an der Sache) letzterem Vorschub geleistet; die von ihm überlieferten Einsetzungsworte sind nach Analogie jener heidnischen Testamente zu verstehen, die Mahlzeiten εἰς μνήμην des Verstorbenen anordnen[1]. In späterer Zeit

---

eine es selbstverständlich war, dass die Kultgenossen von Zeit zu Zeit zu festlichem Opfermahle zusammenkamen, und wie auch in Jerusalem die jüdischen Festpilger ihre gemeinsamen Opfermahlzeiten hielten, so haben auch die Juden in der Diaspora nicht ganz auf derartiges verzichtet. Wenn durch Caesar den Juden gestattet wurde σύνδειπνα ποιεῖν, und im Anschluss hieran, ein anderer Beamter ihnen erlaubte κατὰ τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα συνάγεσθαί τε καὶ ἑστιᾶσθαι (so ist Jos. Ant. XIV, 10, 8 mit Niese zu lesen), so hat dies ohne Zweifel eine reale Grundlage gehabt. Man wird an Analogien der Opfermahle in Jerusalem, vor allem des Passa, zu denken haben." Sollten mit diesen Kultmahlen etwa auch die Goldgläser zusammenhängen, die Vopel in seinen altchristlichen Goldgläsern (S. 101/102) als jüdisch gebucht hat? Das wichtigste hat De Rossi in den Archives de l'Orient latin II 439 ff. publiziert, auch separat unter dem Titel Verre représentant le temple de Jérusalem; vgl. ferner das Bulletino di archeologia cristiana VII (1882) 137 ff. Das Exemplar ist in dem christlichen Coemeterium SS. Petri et Marcellini gefunden, zeigt den Tempel, die Säulenhalle Salomos, die beiden Säulen Jachin und Boas (I Kön. 7, 21) und liturgisches Gerät, und bietet eine Inschrift, die nach De Rossis Ergänzung lautet ΟΙΚΟΣ ΙΡΗ⟨νη⟩Σ ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΓΙΑ⟨ν πίε ζήσαις μετὰ τῶν⟩ ΣΩΝ ΠΑΝΤΩΝ. D. Kaufmann (Oesterreichische Monatsschrift für den Orient XII nr. 1 S. 21 vgl. auch Monatsschrift für Geschichte des Judentums XL 382) und Berliner (Geschichte der Juden in Rom I 61) vermuten Andeutungen de Rossis genauer präzisierend, dass das Glas „zum Segensspruch über den Wein an den jüdischen Sabbaten und Festtagen benutzt worden ist". Beide Vermutungen schliessen sich nicht aus.

1) Vgl. H. Lietzmann, Exkurs zu I. Cor. 11, 21.

sind die heidnischen Einflüsse je länger desto stärker geworden. Sie zeigen sich im volkstümlichen Brauch, z. B. wenn Tertullian gelegentlich über das Ablegen der paenula bei dem Gebet und das Sitzen nach demselben handelt und selbst dazu auf die heidnischen Parallelen verweist[1]; sie zeigen sich aber auch ganz ebenso im offiziellen Kult; die Kirchen sind nach Sonnenaufgang orientiert worden[2], und sowohl der Kalender als der Ritus der Kirche sind nach Massgabe heidnischen Brauches erweitert worden.

Dem Kalender, um mit diesem zu beginnen, ist vor allem das Epiphanien- und Weihnachtsfest zugewachsen. Usener hat in seinem Weihnachtsfest die Geschichte dieser Feste alles andere antiquierend geschrieben; Duchesne, De Lagarde, Schwartz, Meister und nicht zuletzt Usener selbst haben die Resultate des Buches dann im einzelnen berichtigt[3]. Wie die

---

1) Tertullian de oratione 15. 16.

2) Das ist doch wohl infolge heidnischer Einflüsse geschehen. Immerhin bleibt, wenn nicht für den Ursprung, so doch für die dadurch eventuell vorbereitete Uebernahme der Orientation beachtenswert, dass die Synagogen ausserhalb Palästinas nach Palästina d. h. in praxi im grössten Teil des römischen Reiches etwa nach Osten orientiert waren. Die christliche Sitte sich beim Gebet nach Osten zu wenden stammt aus einer Zeit, wo der Einfluss der Synagoge auf die Kirche noch überwog; sowohl Origenes de orat. 32 als Tertullian ad nat. I 13 kennen sie schon. Zur ganzen Frage vgl. Nissen Orientation bes. I 64 ff. und III 391 ff. Die Behauptung: „In die Reihe der orientalischen Sonnenreligionen . . . gehört das Christentum“ (ebd. III 394) geht auf jeden Fall zu weit.

3) H. Usener Das Weihnachtsfest 1889[2] 1910, L. Duchesne im Bulletin critique t. XI (1890) n. 3 p. 41—47, P. de Lagarde Altes und Neues über das Weihnachtsfest 1891 = Mitteilungen IV

Verhältnisse heute liegen, wird man sagen müssen, dass die alte Kirche den Geburtstag Christi verschieden bestimmt, in alter Zeit aber überhaupt nicht gefeiert hat: Clemens Alexandrinus datiert die Geburt Christi auf den 18 (oder, wenn eine Konjektur Bilfingers richtig sein sollte, auf den 8) November, Hippolyt auf den 2 April, Ps.-Cyprian de pascha computus auf den 28 März[2]; Origenes nennt als von den Christen begangene Tage: Sonntage und Freitage, Ostern und Pfingsten, nicht aber Weihnachten[3], Arnobius kann, ohne zu fürchten, dass man ihm übel heimzahlt, über die Feier der Geburtstage heidnischer Götter spotten[4]: „Es ist Geburtstag der Tellus: freilich, die Götter kommen ja aus dem Mutterleibe heraus und halten als Freudentage die, an welchen es für sie im Kalender angemerkt ist, dass sie den ersten Atemzug tun sollen.“ An entgegengesetzten Zeugnissen fehlt es in alter Zeit völlig. Die Kirche hat den Geburtstag Christi ursprünglich nicht ge-

---

211 ff., E. Schwartz Christliche und jüdische Ostertafeln = Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse N. F. VIII 6, 1905 (vgl. H. Lietzmann Theol. Lit.-Ztg. 1906, 508), C. Meister De itinerario Aetheriae abbatissae perperam nomini S. Silviae addicto = Rhein. Mus. 64, 337 ff. bes. p. 361. 362, H. Usener Sol invictus = Rhein. Mus. 60, 465 ff. = Weihnachtsfest[2] 348 ff.

2) Clemens Al. Strom. I 21, 145 (vgl. G. Bilfinger Das germanische Julfest, Programm des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart 1901, auch E. Nestle ZNTW IV (1903) 349), Hippolyt Kommentar zum Buche Daniel IV 23 (vgl. N. Bonwetsch in seiner Ausgabe z. d. St. und H. Usener Rhein. Mus. 60, 482 ff.), Ps.-Cyprian De pascha computus c. 18.

3) Origenes c. Celsum VIII 22.

4) Arnobius adversus nationes VII 32.

feiert[1]; und als sie ihn später zu feiern anfing, feierte sie ihn zunächst am 6. Januar, dem Tage der Epiphanie: der Tag galt als Tauf- uud Geburtsfest zugleich, sei es weil man auf Grund von Lc. 3 23 Jesus am Geburtstag getauft dachte, sei es weil man nach Lc. 3 22 die Geburt des Gottessohnes in der Taufe feierte. Das Epiphanienfest ist in der Kirche jung: die Märtyrerakten des 304 gestorbenen Bischofs Philippus von Heraclea und Ammian, der von Julian erzählt, dass er an einem Epiphanientag den Gottesdienst zu Vienne besucht, sind die ältesten Zeugen für seine kirchliche Feier[2]. Ausserhalb der Kirche ist das Fest alt: die Basilidianer feierten es schon z. Zt. des Clemens Alexandrinus; als Datum gab ein Teil von ihnen den 15. Tybi (= 10. Januar), ein Teil den 11. Tybi (= 6. Januar) an[3]. Woher die in den kirchlichen Brauch übergegangene Feier am 11. Tybi (= 6. Januar) stammt, lässt sich noch mit grosser Wahrscheinlichkeit sagen: der Tag war ursprünglich der Tag, an dem die Geburt des Aion aus der Kore festlich begangen wurde; de Lagarde wird hier gegen Usener recht haben[4]. Das Weihnachtsfest ist

---

1) W. Schmidt Geburtstag im Altertum 129 = Religionsgesch. Versuche VII 1 schreibt: „Allgemein wurde der Geburtstag Christi anfänglich allerdings nicht gefeiert . . . Aber im engeren Kreis der christlichen Kollegien blieb der Geburtstag des Herrn als ihres Erlösers und des Stifters ihrer Religion nicht ungefeiert . . .“ Ich sehe keinen Grund zu dieser aus allgemeinen Gründen nicht wahrscheinlichen Vermutung.

2) Passio S. Philippi episc. Heracleae 2 (= Ruinart Acta primorum martyrum sincera et selecta 1713 p. 410), Ammianus XXI, 2, 4. 5.

3) Clemens Al. Strom. I 21, 146.

4) de Lagarde a. a. O. 305.

noch jünger als das Epiphanienfest. Sein Entstehungsort ist Rom, und seine Einführung fällt nach 354 und wahrscheinlich vor 360[1]. Denn es fehlt dort um 350, wo Liberius der Marcellina, der Schwester des Ambrosius, den Schleier erteilt; seine Ansprache an sie ergibt, dass das Epiphanienfest damals noch Geburtsfest Christi ist[2]; es fehlt ebenso noch z. Zt. des Chronographen von 354, der zum 25. Dez. nicht natale Christi, sondern nur natus Christus in Bethleem notiert; es scheint da 360, dem letzten Jahr, in dem Constantius noch den 25. Dez. erlebte; er soll die Feier noch an seinem Hof zugelassen haben[3]. Die orientalische Kirche hat es zunächst nicht angenommen; später sind die einzelnen Kirchenprovinzen einzeln gefolgt, Palaestina, nachdem ein früherer Versuch keinen dauernden Erfolg gehabt, erst nach der Mitte des 6. Jahrhunderts[4], Armenien gar nicht[5]. Warum der

1) Diese Jahre nennt Usener im Rhein. Mus. 60, 491 im Gegensatz zu früher.

2) Ambrosius De virginibus III 1, ed. Bened. t. II p. 1731; zur Deutung der Stelle vgl. Usener Weihnachtsfest 268 ff. Seine Deutung bleibt richtig trotz Kellner Heortologie 100. 101. Der Versuch Nissens (Orientation III 417. 418), die Einführung des Weihnachtsfestes durch Julius I (337—52) zu befürworten, dürfte eben daran scheitern.

3) Vgl. Ananias den Rechner über das Geburtsfest Christi ed. Conybeare (= The Expositor ed. by W. Rob. Nicoll. 1896 n. XXIII p. 321—337) p. 326.

4) Vgl. C. Meister a. a. O. p. 361. 362. Meisters Ausführungen haben mich vorläufig überzeugt. Doch will ich nicht zu notieren unterlassen, dass Baumstark im Vorwort zu seinem Buch über das Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten die neue Datierung des peregrinatio bestreitet und eine Widerlegung Meisters ankündigt.

5) Vgl. Usener Weihnachtsfest 337 [2] 147.

25. Dezember gewählt, kann kaum zweifelhaft sein. Der Tag war der Geburtstag des Sol invictus. Um sein Fest zu verdrängen, wurde Weihnachten eingeführt und auf diesen Tag gelegt. Ein syrischer Scholiast zu Bar Salibi sagt[1]: „Die Ursache, weshalb die Väter das Fest des 6. Januar (Epiphanie) abänderten und auf den 25. Dezember verlegten, war folgende. Die Heiden pflegten nämlich am 25. Dez. das Fest des Geburtstages der Sonne zu feiern und zu Ehren des Festes Feuer anzuzünden. An dieser Lustbarkeit und diesem Schauspiel liessen sie auch das Christenvolk teilnehmen. Da nun die Lehrer (der Kirche) die Wahrnehmung machten, dass die Christen durch dies (heidnische Fest) angezogen wurden, trafen sie Vorsorge und begingen an diesem Tage (25. Dez.) fortan das Fest der wahren Geburt, am 6. Januar aber das Fest der Erscheinung (Epiphanie). Und so hielten sie fest an diesem Brauch bis zum heutigen Tage zugleich mit der Sitte, Feuer anzuzünden.“ Christus erschien der Kirche als Sol invictus; das geht durch viele Predigten hindurch und wird oft mit dem Worte des Malachias (4, 2) vom Sol iustitiae belegt; ortus est nobis verus sol iustitiae, Iesu Christe, venisti de caelo humani generis redemptor lautet ein charakteristischer Passus der Weihnachtsmesse des Missale Gothicum[2].

Das Weihnachtsfest ist die wichtigste Ergänzung des kirchlichen Festkalenders mit Hülfe des heid-

---

1) Assemani Bibl. orient. 2, 164; deutsch bei Usener Rh. Mus. 60, 466 = Weihnachtsfest² 349.

2) Miss. Goth. bei Mabillon De lit. Gall. p. 190. Weiteres bei Usener Rhein. Mus. 60, 479 ff. = Weihnachtsfest² 364.

nischen, die einzige ist es nicht. Auch Bitt- und Sühngänge und Heiligenfeste sind von der Kirche nach Massgabe heidnischer Feste fixiert worden. Was die erstgenannten angeht, so ist die Sachlage am deutlichsten bei der sog. litania maior; denn die christliche Prozession wird hier nicht nur am Tage der alten robigalia, dem 25. April, geführt, sondern geht auch zum guten Teil noch den Weg, auf dem die heidnische einst ging: beide gehen in Rom die via Flaminia bis zum pons Milvius (die christliche beginnt in der nächstgelegenen Kirche S. Lorenzo in Lucina am heutigen Corso), erst am pons Milvius scheiden sich beider Wege; die heidnische geht weiter vor die Stadt zur heidnischen Opferstätte, die christliche biegt zurück zur Stadt und endet in einer christlichen Kirche. Andere Fälle sind weniger deutlich, darum aber noch keineswegs nicht wirklich. Usener hat auch hier zum ersten Mal klar gesehen; er hat auf die Koincidenz der litania maior mit den robigalia hingewiesen und im Zusammenhang damit auch die anderen Fälle ausführlich behandelt[1]. Was aber die Heiligenfeste und ihre Festlegung nach Massgabe heidnischer Feste angeht, so wird die kirchliche Praxis nach Art und Motiv deutlich, wenn von Gregorios Thaumaturgos gerühmt wird, dass er, um heidnische Feste zu ertöten, christliche einführte[2]. Mögen Usener und erst recht seine Nachfolger im einzelnen noch so sehr übertreiben, die

---

1) H. Usener Das Weihnachtsfest 293 ff.[2] 301 ff.

2) Vita S. Gregorii Thaumat. bei Migne P. G. t. XLVI p. 954.

Hauptsache bleibt sicher: nachdem der christliche Festkalender nach dem Vorbild des jüdischen fundamentiert war, ist er im Anschluss an den heidnischen ausgebaut worden.

Mit dem Kult ist es nicht anders gewesen. Die eucharistische Feier ist gespalten worden. Die Agape ist von der eigentlichen Eucharistie losgetrennt[1]; sie ist zunächst noch längere Zeit in der Weise der alten Kult-

---

1) Oder hat es von Anfang an neben der Agape stehende und von dieser getrennte eucharistische Feiern gegeben? Baumstark Die Messe im Morgenland 19 schreibt: „Was formal das Wesen der Messe ausmacht, ist die Verbindung der Eucharistiefeier mit einem von Hause aus hauptsächlich religiöser Belehrung dienenden Gemeindegottesdienst. Sie wird uns bereits für das apostolische Zeitalter durch die Erzählung der Apostelgeschichte 20, 7—11 bezeugt, welche den hl. Paulus zu Troas nach einer in Predigt durchwachten Nacht im ersten Morgengrauen des Sonntags das sakramentale Mahl begehen läßt. Ausschliesslich herrschend ist aber jene Verbindung für die kirchliche Abendmahlsfeier erst im Laufe der Zeit geworden. Eine Verbindung der Herrenmahlzeit mit einem eigentlichen, körperlicher Sättigung dienenden Mahle und eine unmittelbare Verbindung desselben mit der Spendung der Taufe haben ihr ursprünglich den Rang streitig gemacht." Mir will es scheinen, als ob Act. 20, 7—11 nicht bewiese, was es nach Baumstark beweisen soll; die Versammlung, von der da die Rede ist, ist nicht ein „von Hause aus hauptsächlich religiöser Belehrung dienender Gemeindegottesdienst"; ihr eigentlicher Zweck ist eben das Brotbrechen, dessen Hergang strittig ist; Lucas sagt ausdrücklich ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον . . . Bis auf weiteres ist mir wahrscheinlich, dass auch bei den Christen das ursprüngliche das höchstens ganz gering modifizierte jüdische „Brotbrechen" des Talmud ist (vgl. Klein ZNTW 1908, 135); aus diesem ist dann in nichtjüdischen Kreisen das sakramentale Gedächtnis-

mahle begangen, dann aber abgestorben und unterdrückt worden[1]; die Eucharistie aber ist durch die Aufnahme des Opfergedankens dem heidnischen Opfer genähert[2] und überdies wohl auch in der Form ihres Vollzuges von dem heidnischen Kultus beeinflusst worden: das Zeigen des Allerheiligsten zur Adoration scheint im Anschluss an heidnische Sitte üblich geworden zu sein (im Isiskult wird das Allerheiligste ganz ähnlich gezeigt[3]); die Verwendung von Kerzen und Weihrauch wird wohl auch nicht aus dem Judentum, sondern aus dem Heidentum stammen[4]. Der Tauf-

---

mahl, wie es uns der erste Korintherbrief des Paulus zeigt, geworden. Und aus diesem ist schliesslich durch Spaltung sowohl die Agape als die Eucharistie im späteren Sinne entstanden.

1) Zu ihrer Geschichte vgl. Th. Zahn RE³ I 234 ff. und vor allem Leclercq in Cabrols Dictionnaire d'archéol. et de lit. chrétienne I 1, 775 ff.

2) Vgl. dazu in Kürze Loofs RE³ I 44 ff. und Kattenbusch RE³ XII 669 ff., bes. 672 ff.

3) C. A. Böttiger Isisvesper = Kleine Schriften II 210 ff.

4) Zum Aufkommen des Gebrauchs der Kerzen im Gottesdienst vgl. V. Schultze RE³ XI 464. 465 und die von ihm zusammengestellte Literatur, zum Gebrauch des Weihrauchs Krieg in Kraus' Realencyklopädie der christlichen Altertümer II 971 ff. und K. Schrod in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII 1259 ff. Duchesne Origines du culte chrétien⁴ schreibt, nachdem er geschildert, wie nach den ordines des 8. Jahrh. beim Einzug der Ministranten das Weihrauchfass geschwungen wird und 7 Akoluthen mit Kerzen vorangehen, 166 Anm. 2: Je soupçonne qu'il doit y avoir un rapport entre la coutume de porter ainsi des cierges devant le pape et ainsi devant le livre des Evangiles, à certains moments, et les cierges figurés parmi les insignes des plus hauts dignitaires de l'empire romain, dans la *Notitia dignitatum imperii.*

liturgie muss es ähnlich ergangen sein. Sie ist allmählich reicher ausgestaltet worden, und hat dabei auch heidnische Vorbilder nicht verschmäht. Neben den Riten des Exorcismus und der Taufwasserweihe[1] zeigt das vor allem ein allerdings lokal beschränkter Brauch: die Kommunion mit Milch und Honig nach der Taufe wird von Usener mit Recht auf heidnische Religiosität zurückgeführt[2]. Der Brauch findet sich in besonders altertümlicher Gestalt in Haulers Didascalia apostolorum beschrieben[3]: drei Kelche werden hier während der Messe konsekriert; der eine enthält Wein mit Wasser gemischt, der zweite Milch und Honig gemischt, der dritte Wasser; aus jedem trinkt der Täufling 3 Schluck; der Priester spricht zum ersten: „in Gott dem allmächtigen Vater", zum zweiten: „und in unserm Herrn Jesus Christus", zum dritten: „und im heiligen Geist und der heiligen Kirche". Was die Verbreitung des Brauches angeht, so ist sein Vorhandensein für Aegypten, Afrika und Rom bezeugt[4], dh. er stammt

1) Vgl. zu dem Exorcismus vor allem J. Dölger Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, zu der Wasserweihe H. Usener im Archiv für Religionswissenschaft VII 290 ff. und G. Hock Griechische Weihebräuche 32. Auch Kroll handelte im Usenerhefte des genannten Archivs (1905) über alte Taufgebräuche.

2) H. Usener Milch und Honig = Rh. Mus. 57, 177 ff.

3) Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina ed. E. Hauler p. 111—113; zur Interpretation vgl. Usener a. a. O. Anm. 32.

4) Clemens Al. Paedagogus I 6, 45; Tertullian de corona militis 3, adv. Marcionem I, 14; Sendschreiben eines römischen Diakonus Johannes an einen Hofbeamten Theoderichs, den vir inlustris Senarius bei Mabillon Museum Italicum I 2 p. 69—76.

aller Wahrscheinlichkeit nach aus Aegypten und wird über Rom nach Afrika gewandert sein. Afrika wird ihn zuletzt bekommen haben. Es hat ihn dafür auch zuerst wieder abgestossen; das afrikanische Konzil von 397 hat ihn scharf von der Eucharistie getrennt und damit sein Absterben, wenn nicht bedingt, so doch wohl beschleunigt [1]. In Rom hat er sich länger, bis etwa 600 gehalten; das Sacramentarium Leoninum kennt ihn noch [2]. Bei Kopten und Aethiopen herrscht er heute noch. Honiggemisch, Wein, Wasser sind die Spenden, die schon Odysseus den Seelen der Toten darbringt [3], Wein, Milch und Honig sind ausserdem die Gaben des Dionysos, Honig die Speise der Götter [4]. Das alles ist parallel. Das Bild des Dionysischen Reiches, des himmlischen Jerusalem und des Landes, in dem Milch und Honig fliesst, haben sich geeint. Heidnischer Kultbrauch muss (eventuell durch Vermittlung der Gnosis) auf christlichen eingewirkt haben.

Erschöpft sich damit die Wirkung des heidnischen Kultbrauches auf den christlichen, und haben nur die Feier der Eucharistie und der Taufe diese Einflüsse erlitten? Keineswegs. Der Gebrauch des Weihwassers ist wahrscheinlich und, wenn nicht ausschliesslich, so doch teilweise heidnischer Herkunft [5]; die seit dem 9. Jahrhundert nachzuweisende

---

1) Conc. Carthag. III. c. 24.

2) Muratori Liturgia Romana vetus I 318, Leo Magnus ed. Ballerini tom. II, p. 24.

3) Odyssee λ 26ff.

4) Belege bei Usener a. a. O.

5) H. Pfannenschmid Das Weihwasser im heidnischen

occidentalische Sitte, bei der Kirchweih auf den beiden Diagonalen der Kirche das Alphabet zu schreiben, damit seine undurchbrochene und undurchbrechbare Reihe Schutz gegen Dämonen und alles Böse biete, desgleichen [1], und was wichtiger ist als all dies und Aehnliches: der Heiligenkult der christlichen Kirche ist zwar aus der Verehrung der Märtyrer herausgewachsen, hat aber immer mehr die Formen des Heroenkultes angenommen [2]. Er hat im 2. Jahrhundert eingesetzt, sich im Laufe des 3. relativ langsam gemehrt und ein intensives Wachstum erst im 4. Jahrhundert erlebt, damals als mit der Proklamierung der Staatskirche das Heidentum in die Kirche einzog und alle mögliche Superstition einströmte: man achtete mehr denn je auf Vogelstimmen und Vogelflug [3]; man wendete mehr denn je Zaubermittel gegen Krankheiten an [4]; die Sitte Amulette zu tragen, war so verbreitet [5], dass man froh sein musste, wenn christliche Amulette wie kleine Evangelien,

---

und christlichen Kultus 1869. Weitere Literatur gibt V. Schultze RE[3] XXI 55. Zu analogem jüdischen Brauch vgl. E. Schürer Geschichte des jüdischen Volkes II[4] 340 und 519.

1) Vgl. A. Dieterich Rh. Museum 1900, 78 ff.; Nachträge aus Dieterichs Nachlass im Archiv für Religionswissenschaft XII (1909) 415. 416.

2) Vgl. die zusammenfassende Darstellung von E. Lucius Die Anfänge des Heiligenkults 1904. Sie geht meines Erachtens in ihren Thesen zu weit, vermittelt aber trotzdem den besten, ja eigentlich einzigen, Gesamtüberblick über das Gebiet.

3) Vgl. Cyrill Catech. IV 37, Joh. Chrysost. in Gal. I 8, in I. Tim. hom. 10, 3 usw.

4) Vgl. z. B. Joh. Chrysost. in Col. hom. 8, 5.

5) Vgl. die Zusammenstellungen von J. Ficker RE[3] I 467 ff.

Kreuzhölzer usw. gebraucht wurden[1]; auch magische und halbmagische Handlungen wie die Besprengung von Zirkuspferden mit Wasser aus dem Becher des hl. Hilarion werden vorgenommen[2]; besonders hoch geschätzt sind aber palästinensische Reliquien: Erde von Palästina wird bis ins Abendland gebracht[3], Splitter des Kreuzes Christi sind z. Zt. des Cyrill über die ganze Welt zerstreut[4], wer irgend kann, wallfahrtet nach Palästina; z. Zt. des Hieronymus strömen nach Palästina Pilger aus Gallien, Britannien, Armenien, Persien, Indien, Aethiopien, Aegypten, Pontus, Kappadokien, Kölesyrien, Mesopotamien[5]; die Zahl der heiligen Stätten ist sehr gross[6]; auch ganz legendarische und wahrscheinlich in vorchristlichem Kult bedingte finden sich, z. B. eine Quelle bei Emmaus, die als heilkräftig galt, da Christus sich in ihr die Füsse gewaschen habe[7]. Auf diesem Boden ist der Kult der Toten und der Heiligen gediehen; sie sind an die Stelle der alten Toten, Götter und Heroen getreten

---

1) Zu Evangelien als Amulet vgl. E. Nestle ZNTW VII (1906) 96 und J. Ficker RE³ I 469, 37 ff.; zu den dort aufgeführten Belegen mag hinzugefügt werden Hieron. in Matth. 23, 6; die Stelle nennt neben Evangelien auch Kreuze; zu diesen vgl. V. Schultze RE³ XI 93 ff.

2) Hieron. Vita Hil. 20.

3) Augustin ep. 52, 2; de civ. dei XXII 8, 7.

4) Cyrill Cat. X 19, IV 10, XIII 4.

5) Hieronymus ep. 46.

6) Vgl. die Zusammenstellung bei Lucius a. a. O. 168.

7) Sozomenos h. e. V 21, 6—7; vgl. auch den Baum, der heilkräftig ist, seit er sich vor dem auf der Flucht nach Aegypten begriffenen Christuskind anbetend verneigt hat, Soz. h. e. V 21, 9.

und haben einen diesen analogen Kult erhalten: Kerzen brennen jetzt auch auf christlichen Gräbern Tag und Nacht, Blumenspenden (einst streng verboten) werden dargebracht, Salben und Narden werden gespendet, Speisen den Toten vorgesetzt [1]; in manchen Märtyrerkirchen brennen ewige Lampen [2] oder küssen die Gläubigen beim Eintritt die Schwellen [3], Weihgeschenke werden in grossem Umfang dargebracht [4]: die hl. Thekla in Seleucia besass einen ganzen Geflügelhof [5]; Nachbildungen geheilter Gliedmassen werden aufgehängt [6]; in den Tempeln wird Inkubation geübt, ganz wie in den heidnischen [7]; zwei Heiden, die im Tempel des Cosmas und Damian schliefen, mussten einst von den Heiligen selbst nachdrücklich belehrt werden, dass sie nicht, wie sie glaubten, in einem Dioskurenheiligtum seien [8]; der hl. Phokas wird von den Schiffern als Gast geladen [9]. Alles das ist offenbar aus heidnischem Kult übernommen und beweist, dass

---

1) Vgl. zu allem Lucius a. a. O. 29 und 291 ff. und N. Müller RE[3] X 831 ff. und 877[c].

2) Vgl. Lucius a. a. O. 292 Anm. 4.

3) Vgl. Lucius a. a. O. 287 Anm. 2.

4) Vgl. Lucius a. a. O. 288 ff.

5) Basilius Sel. De rebus gestis s. apostoli ac protomartyris Theclae II 8; vgl. Lucius a. a. O. 211.

6) Vgl. Lucius a. a. O. 296 Anm. 6.

7) L. Deubner De incubatione capita quattuor 1900.

8) Wunder 9 der Heiligen bei Deubner Kosmas und Damian 113 ff.

9) Asterii Amaseni hom. in St. Phocam bei Migne PG XL 300 ff. Vgl. auch Lübeck im Hist. Jahrb. 1909, 743 ff. und die dort angeführte Literatur.

die Heiligen die alten Götter und Heroen abgelöst haben. Der Heiligenkult ist zeitweilig ganz direkt dazu benutzt worden, den Kult heidnischer Gottheiten zu verdrängen. Schon Gregorios Thaumaturgos ist so verfahren [1], andere sind ihm gefolgt, so z. B. Cyrill von Alexandrien, der mit Hülfe des Cyrill und Johannes die Isis überwand [2], oder jener gallische Bischof, von dem Gregor von Tours erzählt, dass er, um altheidnischen Kult auszurotten, den des Hilarius von Poitiers eingeführt habe [3]. Mehr kann man nicht behaupten. Die These von Usener [4] und anderen, dass die Kirche zeitweilig auch das alte Kultobjekt beibehalten hat, der Gott von ihr zu einem Heiligen degradiert worden ist, und also auch heidnische Götter in „christlicher Verkleidung“ [5] weitergelebt haben, geht aller Wahrscheinlichkeit nach zu weit. Der aus den Legenden versuchte Beweis zieht nicht, denn der Verdacht, dass die „alten mythischen

---

1) Vita S. Gregorii Thaumat. bei Migne P. G. t. XLVI p. 954.

2) Vgl. L. Deubner De incubatione 80ff. und Lucius a. a. O. 262ff.

3) Gregor v. Tours De gloria confessorum 2, Mon. Germ. Scr. Merov. 2 I p. 750; vgl. die hübsche und viel zu wenig bekannte Abhandlung von A. Dufourcq La christianisation des foules, étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des Saints [3], 1907, 42; die erste Auflage ist in der Revue d'histoire et de littérature religieuse IV (1899) 239ff. erschienen.

4) Vgl. besonders Legenden der Pelagia 1879 = (Vorträge und Aufsätze 191ff.), Der heilige Tychon 1907.

5) Der Ausdruck stammt von L. Deubner Kosmas und Damian 52.

Züge“[1] in die christliche Heiligenlegende nur übergegangen sind, weil sie zur Zeit ihrer Entstehung schon nicht mehr an dem Gott allein hafteten, sondern novellistischen Charakter angenommen hatten, ist nicht abzuweisen[2].

Fehlt von dem alten heidnischen Kult nur noch eins, das Bild; und eben dies ist gleichzeitig mit dem Heiligen- bzw. Heroenkult auch übernommen worden. Die älteste Kirche hat zu der Frage der Bilder, wie es scheint, ganz wie die Synagoge gestanden. Kultbilder waren bei ihr durchaus undenkbar, Bilder an und für sich aber wurden wohl verschieden beurteilt. Denn während die einen die menschliche Gestalt abzubilden unbedingt verboten, scheinen die anderen darin nichts Anstössiges gefunden zu haben. Neben dem Tadel des Johannes der Akten des Leucius, der es nicht dulden will, dass ein Bild von ihm gezeichnet wird[3], und der Vorschrift, dass ein ζωγράφος, wenn er Christ wird, seinen Beruf aufgeben muss[4], steht die Kunst der römischen Katakomben. Sie weist in ältester Zeit viel mehr Ornamentik und Symbolik als in späterer auf, vermeidet die Darstellung der menschlichen Gestalt aber auch in ihren Anfängen nicht prinzipiell[5]. Das Bilderverbot scheint sogar bei den

1) So H. Usener Legenden der Pelagia III.

2) Vgl. vor allem die nicht immer billige (vgl. H. Lietzmann Berl. phil. Wochenschrift 1908, 1544 ff.) und auch nicht in allem zutreffende, aber doch wesentlich fördernde Kritik von H. Delehaye Les légendes hagiographiques[2], 1906, 168 ff.

3) Th. Zahn Acta Ioannis S. 223 f.

4) Lagarde Reliquiae iuris eccl. gr. S. 87, 22.

5) Vgl. zu diesem und dem Folgenden die chronologisch geordneten Tafeln in Wilperts Malereien der Katakomben

Juden schon zu Beginn der Kaiserzeit ins Wanken gekommen zu sein; schon sie haben damals wohl vor den einst verbotenen Darstellungen wenigstens nicht alle mehr zurückgescheut[1]; wie hätten es da die Christen tun sollen? Nur ein Teil von ihnen hat sich wohl an die strengen Vorschriften Mosis gebunden gefühlt. Genrefiguren und Szenen des A. und N.T. sind neben Ornamenten und Symbolen in der Katakombenkunst, selbst wenn, wie wahrscheinlich, die Ausbildung der Mehrzahl der biblischen Typen nicht der allerältesten Epoche angehört, doch auch schon in ältester Zeit gemalt worden; auch die Person Christi ist, in Komposition mit anderen Figuren wenigstens, schon frühzeitig dargestellt. Wie es in den Kirchen gewesen ist, lässt sich bei unserem lückenhaften Material schwer mit Bestimmtheit sagen. Doch spricht alles dafür, dass man dort länger Zurückhaltung gewahrt hat. Schliesslich ist man aber auch dort ganz ähnlich wie in der sonstigen Kunst fortgeschritten. Eusebius hält Bilder des Petrus, Paulus und Christus noch für einen heidnischen Brauch[2] hat einer Frau, die ein Bild Christi und eines des Paulus besaß, beide fortgenommen, und schlägt auch der Witwe des Licinius ihre Bitte um ein Bild Christi ab; ob sie je

---

Roms, und beachte daneben die topographisch geordnete Zusammenstellung der Bilder in Wilperts Textband 541 ff. und Leclercqs Manuel d'archéologie chrétienne I 529 ff.

1) Vgl. Leclercq L'art et les cimetières Iuifs (= Manuel d'archéologie chrétienne I 495 ff.) und die dort angegebene Literatur.

2) Eusebius h. e. VII 18.

in einer Kirche ein solches gefunden?[1]. Aber lange hat man nicht mehr so geurteilt, und Leute wie Epiphanius, der in einer Dorfkirche einst einen bemalten Vorhang zerriss[2], sind immer seltener geworden. Schon in der Zeit des Eusebius war die Lage für die Freunde des Alten kritisch, und schon das Konzil von Elvira hat verbieten müssen, dass man Kirchen mit Bildern ausmale[3]. Der Widerstand ist vergeblich gewesen. Als Epiphanius den Vorhang zerriss, schmückte man in Rom die Kirche S. Pudenziana mit einem Mosaik, das den im Kreise der Apostel thronenden Christus darstellte[4]; und unmittelbar darauf liess Paulinus von Nola sowohl zu Nola als zu Fundi eine Kirche mit allerdings nur symbolischen Mosaiks ausstatten; Christus war unter dem Bilde des Lammes dargestellt[5]. Die Bilder vergegenwärtigen die Erinnerung an den Herrn der Kirche. Sie dienen keinen Kultzwecken. Aber schon war auch die magische Wertung des Bildes im Anzug und schon wurden wenn nicht Kirchenbilder, so doch andere Bilder als Idol verehrt; Augustin klagt: novi

---

1) Mansi Collect. conc. XIII 313, J. Pitra Spicileg. Solesm. I 383 ff.

2) Epiphanius opp. ed. Dindorf IV 2, 85.

3) Conc. Eliberitanum can. 36. Vgl. Funk in der Theol. Quartalschrift 1883, 271 ff.

4) De Rossi Musaici cristiani tav. X.

5) Paulinus Nol. ep. XXXII 10 und 17. Eine Rekonstruktion des Bildes zu Nola bringt Wickhoff Römische Quartalschrift III 158 ff. In den Vorhallen der Kirchen scheint man auch zu Nola weniger zurückhaltend gewesen zu sein. Da hat es auch Figurenbilder gegeben. Vgl. Paulinus Nol. carm. XXVII und XXVIII.

multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores[1]. Unsere literarischen und monumentalen Quellen bezeugen die Existenz von Bildern für den Occident etwas früher als für den Orient. Daraus zu schliessen, dass der Occident dem Orient in der Einführung der Bilder faktisch vorausgewesen, wäre bei der Lückenhaftigkeit unseres Zeugenmaterials wohl zu kühn. Jedenfalls ist es der Orient gewesen, der den Bilderkult voll und ganz entwickelt hat. Wie weit er es darin gebracht, das zeigt ein Brief des Michael Balbus[2]: „Sehr viele bekleideten die Bilder mit Tüchern und machten sie zu Taufpaten ihrer Söhne: andere, die das fromme Mönchsgewand nehmen wollten, setzten frömmere Personen, die früher ihr Haupthaar aufzufangen pflegten, zurück, zogen die Bilder heran und liessen gleichsam in deren Schoss ihre Haare fallen. Einige Priester und Kleriker aber schabten die Farbe von den Bildern, mischten sie zu den Opfern und dem Wein, und liessen aus diesem Opfer nach der Feier der Messe die kommunizieren, die es wollten. Andere aber legten den Leib des Herrn in die Hände der Bilder, von wo sie diejenigen, die kommunizieren wollten, ihn empfangen liessen. Einige aber verliessen die Kirche, brauchten in gewöhnlichen Häusern die Flächen der Bilder als Altar und feierten über ihnen das heilige Amt.“ Wie sehr christliche und heidnische Bilder dabei parallel zu stellen sind, zeigt z. B. und vor allem das Baden von heiligen Bildern, zu dem das Baden der Göttermutter

---

1) Augustin De mor. eccl. cath. I 34.

2) Mansi Collect. conc. XIV 417 ff.

usw. zu vergleichen ist [1]. Eine besondere Art des Bilderkultes ist der Kult der nicht von Menschenhand gemachten, der achiropoiita. In der Zeit des Justinian dh. eben in der Zeit, in der überhaupt die magische Wertung der Bilder deutlicher hervortritt, erscheinen sie zum ersten Mal. Ihre bekanntesten Repräsentanten sind das Bild Abgars und das Bild auf dem Schweisstuch der Veronica. Ihre Herkunft aus heidnischem Glauben ist offenbar: wie die Christusbilder und Heiligenbilder der Kirche an die Stelle der Götterbilder getreten sind, so haben die nicht von Menschen gemachten Bilder der Christen die vom Himmel gefallenen Bilder der Heiden ersetzt; v. Dobschütz, der das ganze Material zusammengestellt und verarbeitet, hat hier richtig gesehen [2].

Alles in allem: wie den jüdischen, so hat die Kirche auch den heidnischen Kult sich zu nutze zu machen gewusst. Beide sind geschichtlich unerlässliche Ingredienzien des christlichen Kults. Als jüdische Sekte begann die Kirche. Als sie sich auch das Heidentum dienstbar machte, wurde sie zur Weltkirche.

---

1) Vgl. H. Delehaye Les légendes hagiographiques [2] 172.
2) E. v. Dobschütz Christusbilder 1899.

Frommannsche Hofbuchdruckerei (Hermann Pohle) Jena. 3769

Sammlung theologischer Handbücher.

von Orelli, C., Dr. phil. et theol., Prof. der Theol. in Basel, **Allgemeine Religionsgeschichte.** XII u. 866 Seiten. . . . . M. 17.—

Endlich eine Religionsgeschichte, wie sie Theologen und gebildete Laien brauchen, um sich über den heutigen Stand der Ergebnisse auf dem Gebiet der Religionswissenschaft zu orientieren! Verf. hat dies Fach seit 22 Jahren in Vorlesungen behandelt, das gibt seinem Buche einerseits den Charakter der Reife und des Durchgearbeiteten, andererseits den Zug lebendiger Lehrhaftigkeit ohne Ueberladung und Gelehrsamkeit. Hier ist alles, was uns zur Unterweisung auf diesem immer mehr angebauten Boden nottut.

(Deutsche Evang. Kirchenzeitung, Berlin.)

Koenig, Eduard, D., Dr. Geh. Konsistorialrat und Prof. in Bonn, **Einleitung in das alte Testament.** XII u. 580 Seiten. . . . . M. 11.—

Um des gewaltigen Stoffreichtums und des durchaus selbständigen Durchringens der ganzen Disziplin willen muß dies großartige Einleitungswerk als die bedeutendste Erscheinung der letzten Jahre anerkannt werden.

(Cornill, Grundriß, 6. A., 1908.)

Schmidt, Wilh., D. u. o. Prof. der Theol. in Breslau, **Christliche Dogmatik.** Erster Teil: **Prolegomena.** XIII und 543 Seiten. . . . . M. 9.—
Zweiter Teil: **Der evangelische Glaube.** XIII u. 543 Seiten. . . . . M. 11.—

Deutsch, S. M., D., Geh. Konsistorialrat und Prof. der Theol., **Lehrbuch der Kirchengeschichte.** XVI und 800 Seiten. . . . . M. 20.—

In dem vorliegenden Werk schenkt uns D. Deutsch den Ertrag eines langen Gelehrtenlebens im Dienste der kirchengeschichtlichen Wissenschaft. Von diesem erprobten Forscher darf man vertrauensvoll erwarten, daß er eine zuverlässige, objektive Darstellung der kirchlichen Vorgänge bietet. In dieser Erwartung werden wir nicht getäuscht. . . . Dabei ist das Ganze durchweht von der wohltuenden inneren Beteiligung des Autors, die erkennen läßt, daß es eben die Geschichte des christlich-religiösen Geistes ist, die hier zur Darstellung gebracht werden soll.

Prof. Tschackert in der „Theolog. Literatur-Zeitung".

Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. Erster Band: **Die Geschichte der Lehre.** 4. Aufl. . . . . M. 12.—

Zweiter Band: **Der biblische Stoff der Lehre.** 4. Aufl. M. 6.—

Dritter Band: **Die positive Entwicklung der Lehre.** 4. Aufl. . . . . M. 10.—

ders., Geschichte des Pietismus, I Band: Der Pietismus in der reform. Kirche. . . . . M 9.50
II/III Band: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrh. I/II Abt. Band II M. 9.50
Band III „ 7.50

ders., Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkung auf die evangelische Kirche Deutschlands. . . . . M. 2.—

ders., Fides implicita, Untersuchung über den Köhlerglauben. . . . . M 2.—

ders., Unterricht in der christlichen Religion. 6. Aufl. 1903. . . . . M. 1.20

Ritschl, O., D. theol. ord. Prof. an der Universität Bonn. **Die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften.** 1901. . . . . M. 2.—

ders., System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauches und der philosophischen Methodologie. 1906. . M. 1.40

ders., Die freie Wissenschaft und der Idealismus auf den deutschen Universitäten. . . . . . . M. —.60

Meinhold, J., Prof. der evang. Theol., D., **Die biblische Urgeschichte,** 1: Mose 1—12 gemeinverständlich dargestellt. IV 160 u. 16 Seiten. . . . . . . M. 3.20

ders., Studien zur israelitischen Religionsgeschichte, Bd. 1, Der heilige Rest, Teil 1: Elias, Amos, Hosea, Jesaja. VIII u. 160 Seiten. . . . . . . M. 3.20

Corpus Scriptorum historiae Byzantinae editio emendatior et copio sior consilio **B. G. Niebuhrii** instituta, auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae continuata vol. 1—50. 1828—1897. M. 450.—

KLEINE TEXTE FÜR THEOLOGISCHE UND PHILOLOGISCHE VORLESUNGEN UND ÜBUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

1 Das Muratorische Fragment und die monarchianischen prologe zu den evangelien, herausgegeben von Prof. Lic. Hans Lietzmann. 2. Aufl. 16 S. 0.30 M.

2 Die drei ältesten Martyrologien, herausgegeben von Prof. Lic. Hans Lietzmann. 16 S. 0.40 M.

3 Apocrypha I: Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapocalypse und des Kerygma Petri, herausgegeben von Prof. Lic. Dr. Erich Klostermann. 2. Aufl. 16 S. 0.30 M.

4 Ausgewählte Predigten I: Origines Homilie X über den propheten Jeremias, herausgegeben von Prof. Lic. Dr. Erich Klostermann. 16 S. 0.30 M.

5 Liturgische Texte I: Zur geschichte der orientalischen taufe und messe im 2. und 4. jahrhundert, ausgewählt von Prof. Lic. Hans Lietzmann. 2. Aufl. 16 S. 0.30 M.

6 Die Didache, mit kritischem apparat herausgegeben von Prof. Lic. Hans Lietzmann. 2. Aufl. 16 S. 0.30 M.

7 Babylonisch-assyrische Texte, übersetzt von Prof. Dr. Carl Bezold I: Die schöpfungslegende. 20 S. 0.30 M.

8 Apocrypha II: Evangelien, herausgegeben von Prof. Lic. Dr. Erich Klostermann. 2. Aufl. 21 S. 0.40 M.

9 Ptolemaeus Brief an die Flora, herausgegeben von Prof. D. Adolf Harnack. 10 S. 0.30 M.

10 Die Himmelfahrt des Mose, herausgegeben von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen. 16 S. 0.30 M.

11 Apocrypha III: Agrapha, neue Oxyrhynchuslogia, hrsgeg. von Prof. Lic. Dr. Erich Klostermann. 20 S. 0.40 M.

12 Apocrypha IV: Die apokryphen briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther, herausgegeben von Prof. D. Adolf Harnack. 23 S. 0.40 M.

13 Ausgewählte Predigten II: Fünf festpredigten Augustins in gereimter prosa, herausgegeben von Prof. Lic. Hans Lietzmann. 16 S. 0.30 M.

14 Griechische Papyri, ausgewählt und erklärt von Prof. D. Hans Lietzmann. 2. Aufl. 32 S. 0.80 M.

15/16 Der Prophet Amos, Hebräisch und Griechisch, herausgegeben von D. Johannes Meinhold und Lic. Hans Lietzmann. 32 S. 1.00 M.

17/18 Symbole der alten Kirche, ausgewählt von Prof. Lic. Hans Lietzmann. 32 S. 0.80 M.

19 Liturgische Texte II: Ordo missae secundum missale romanum, herausgegeben von Prof. Lic. Hans Lietzmann. 23 S. 0.40 M.

20 Antike Fluchtafeln, ausgewählt und erklärt von Prof. Dr. Richard Wünsch. 28 S. 0.60 M.

21 Die Wittenberger u. Leisniger Kastenordnung 1522, 1523, herausg. v. Prof. Lic. H. Lietzmann. 24 S. 0.60 M.

22/23 Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan sprachlich u. sachl. erklärt von Lic. Dr. W. Staerk. 39 S. 1.00 M.

24/25 Martin Luthers geistliche Lieder herausgegeben von Prof. Dr. Albert Leitzmann. 31 S. 0.60 M.

26/28 Lateinische christliche Inschriften mit einem anhang jüdischer inschriften, ausgewählt und erklärt von Prof. Dr. Ernst Diehl. 48 S. 1.20 M.

29/30 Res gestae divi Avgvsti, herausgegeben und erklärt von Prof. Dr. Ernst Diehl. 2. Aufl. 40 S. 1.20 M.

31 Zwei neue Evangelienfragmente, herausgegeben und erklärt von H. B. Swete. 15 S. 0.40 M.

32 Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im VI und V Jahrhundert vor Chr., sprachlich und sachlich erklärt von Prof. Lic. Dr. W. Staerk. 16 S. 0.60 M.

33/34 Supplementum Lyricum, neue bruchstücke von Archilochus Alcaeus Sappho Corinna Pindar, ausgewählt und erklärt von Prof. Dr. Ernst Diehl. 2. Aufl. 35 S. 1.20 M.

35 Liturgische Texte III: Die konstantinopolitanische messliturgie vor dem IX jahrhundert: Uebersichtliche zusammenstellung des wichtigsten quellenmaterials von Dr. Anton Baumstark. 16 S. 0.40 M.

36 Liturgische Texte IV: Martin Luthers Von ordnung gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis 1523 herausgegeben von Prof. D. Hans Lietzmann. 24 S. 0.60 M.

37 Liturgische Texte V: Martin Luthers Deutsche Messe 1526, herausgegeben von Prof. D. Hans Lietzmann. 16 S. 0.40 M.

38/40 Altlateinische Inschriften von Prof. Dr. Ernst Diehl. 64 S. 1.80 M.

41/43 Fasti Consulares Imperii Romani von 30 v. Chr. bis 565 n. Chr. mit Kaiserliste und Anhang bearbeitet von Willy Liebenam. 128 S. 3 M., gbd. 3.40 M.

44/46 Menandri reliquiae nuper repertae herausgegeben von Prof. Dr. Siegfried Sudhaus. 65 S. 1.80 M., gbd. 2.20 M.

47/49 Lateinische altkirchliche Poesie ausgewählt von Prof. D. Hans Lietzmann. 64 S. 1.50 M.

50/51 Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer herausgegeben von Dr. H. Böhmer. 36 S. 0.80 M.

52/53 Frühbyzantinische Kirchenpoesie I: Anonyme hymnen des V—VI jahrhunderts ediert von Dr. Paul Maas. 32 S. 0.80 M.

54 Kleinere geistliche Gedichte des XII Jahrhunderts herausgeg. von Albert Leitzmann. 30 S. 0.80 M.

55 Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber Benedictus), herausgegeben von Philipp Strauch. 51 S. 1.20 M.

56 Pompeianische Wandinschriften und verwandtes ausgewählt von Prof. Dr. Ernst Diehl. 60 S. 1.80 M.

57 Altitalische Inschriften herausgegeben von H. Jacobsohn. 32 S.

58 Altjüdische liturgische Gebete herausgegeben von Prof. D. W. Staerk. 32 S. 1.00 M.

59 Der Mišnatraktat Berakhoth in vokalisiertem Text herausgeg. von Prof. D. W. Staerk. 16 S. 0.60 M.

60 Edward Youngs Gedanken über die Originalwerke in einem Schreiben an Samuel Richardson übersetzt von H. E. v. Teubern, herausgeg. von Kurt Jahn. 46 S. 1.20 M.

61 Liturgische Texte VI: Die Klementinische Liturgie aus den Constitutiones apostolorum VIII herausgegeben von Prof. D. Hans Lietzmann.

62 Vulgärlateinische Inschriften herausgegeben von Prof. Dr. Ernst Diehl.

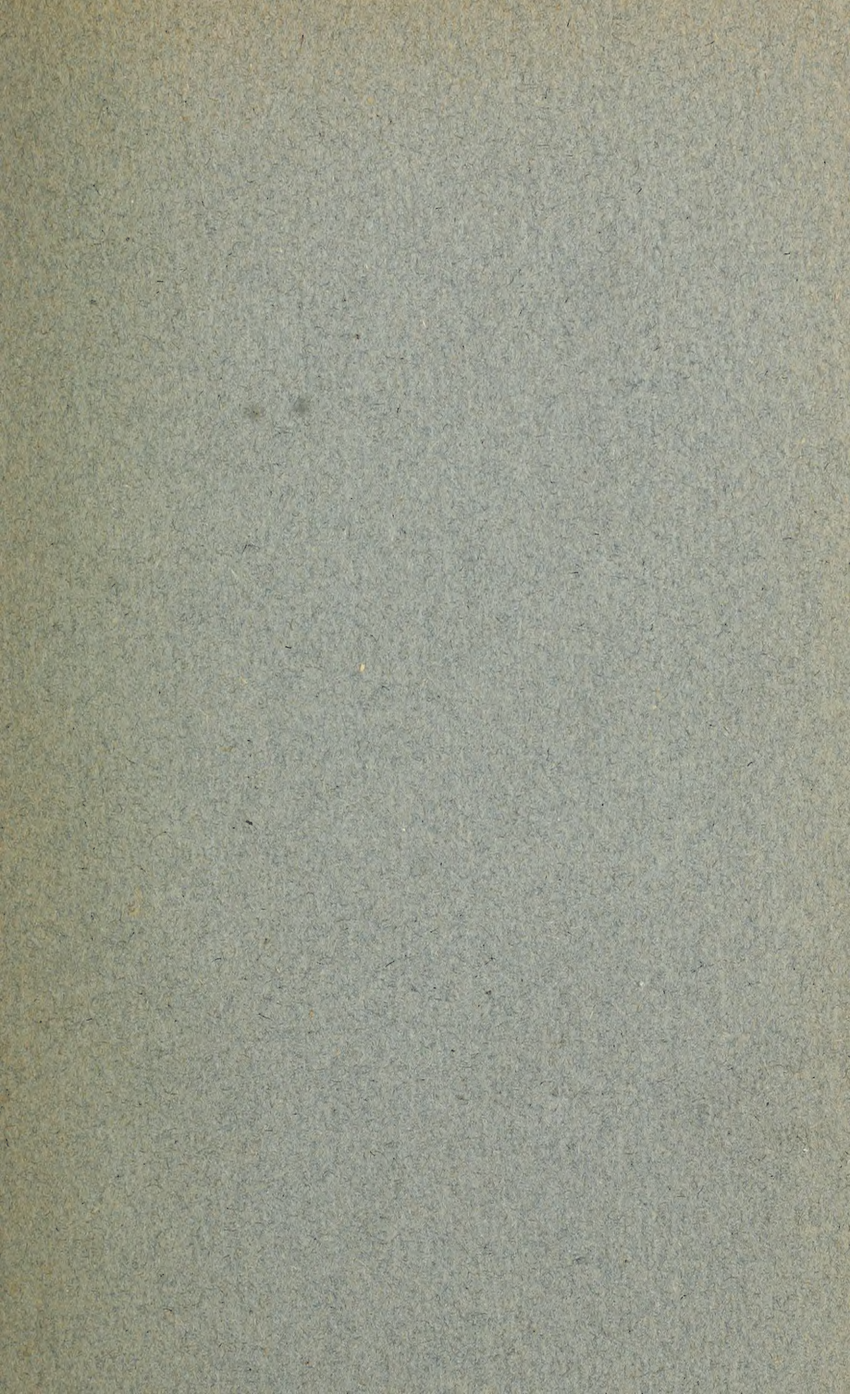
63 Goethes erste Weimarer Gedichtssammlung mit Varianten herausgeg. von Albert Leitzmann. 35 S. 0.80 M.

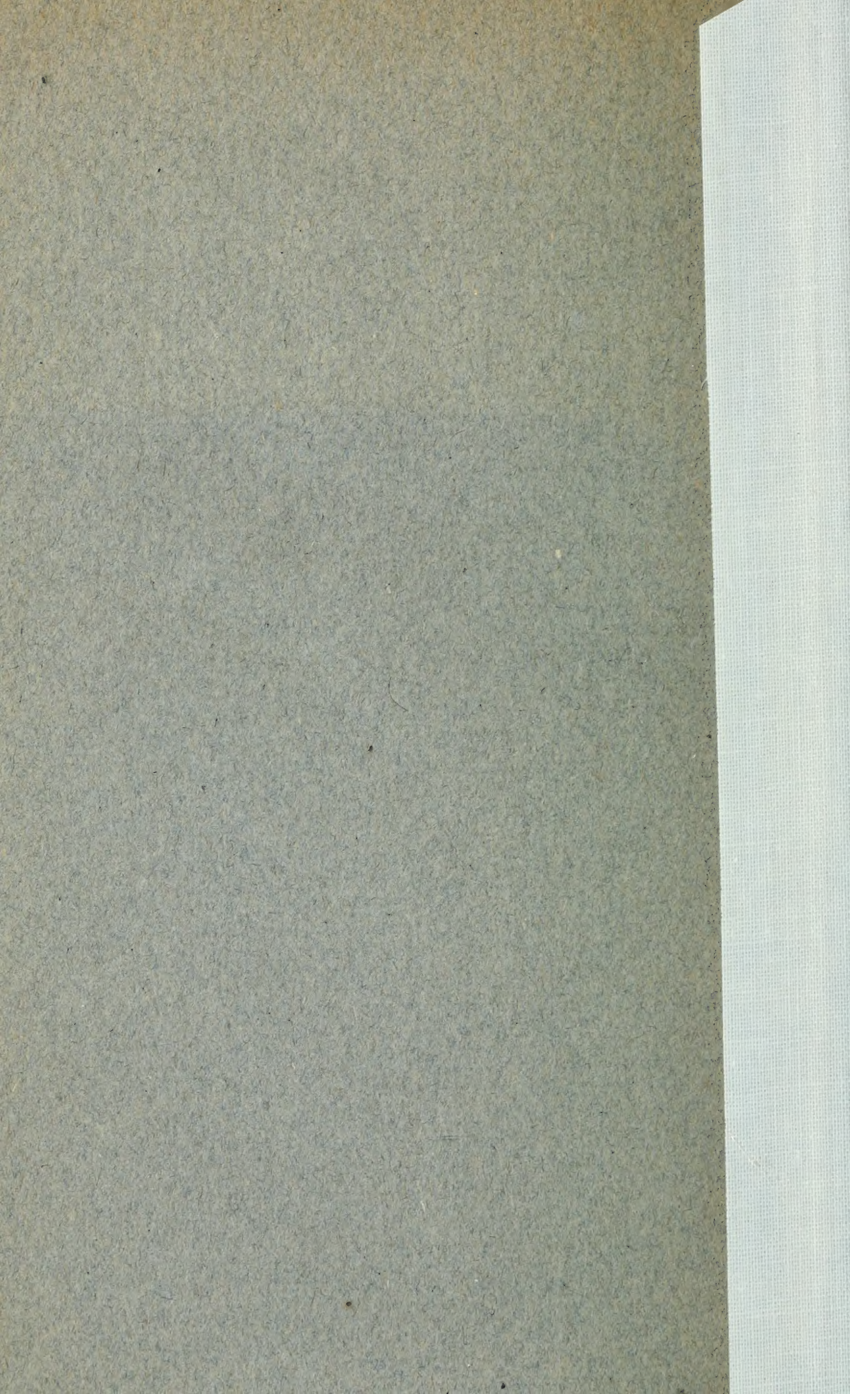
64 Die Oden Salomos herausgeg. von Prof. D. W. Staerk und Dr. A. Ungnad.

In Vorbereitung befinden sich:

W. Heraeus, Der Maximaltarif des Diokletian.
H. v. Arnim, Supplementum Euripideum.
R. Wünsch, Auswahl aus zauberpapyri.
A. Goetze, Frühneuhochdeutsches glossar.
F. Richter, Lateinische sacralinschriften.
W. Süss, Aristophanes Frösche mit scholien.
E. Ziebarth, Aus der antiken schule.
H. Grégoire, griechische christliche inschriften.

u. a. m.






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 07 07 11 005 4